40e ANNÉE (5e série) N° 49 5 DÉCEMBRE 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un jeune homme baptisé, qui ignore tout de la religion, même les principaux mystères, qui ne sait aucune prière, pas même le « Notre Père, » et ne veut rien apprendre, demande à se marier religieusement sous menace d'un mariage purement civil. Le curé de la paroisse peut-il et même doit-il assister à un tel mariage ?

R. — Le mariage est à la fois *officium naturæ,* fonction sociale et sacrement. On l'entoure, dans la société chrétienne, de précautions et de rites accessoires. C'est très bien qu'il en soit ainsi, pour accentuer la révérence due au sacrement et mieux assurer sa sanctification, en même temps que la dignité très particulière de son rôle social. Mais tout cela ne doit pas nous faire oublier le caractère fondamental de son essentielle raison d'être, en tant qu'il est *officium naturæ.* La loi naturelle ne l'impose pas à priori de façon universelle à tous les individus de l'espèce humaine ; il n'en est pas moins vrai qu'elle donne à tout homme quelconque le plein droit d'y recourir à un instant donné de sa vie, pour la *sedatio concupiscentiæ* et la propagation de l'espèce.

Il peut arriver qu'un conflit s'élève entre ce droit de nature individuel et les réglementations auxquelles les législations « positives, » civiles et religieuses, ont jugé bon de soumettre son exercice. La question se pose alors de savoir lequel des deux, du droit naturel ou du droit positif, doit l'emporter. Au premier abord, il semble que la préférence doive appartenir au droit naturel, lequel est, comme l'on sait, antérieur et supérieur au droit positif, parce qu'il a sa source dans l'*essence* même des choses, dont il découle comme une « propriété » inséparable de la nature, inaliénable donc et intangible.

C'est vrai, et cette considération du respect dû avant tout aux exigences foncières du droit naturel est un critérium souvent employé, avec raison, pour démontrer la fausseté dangereuse des lois positives qui se permettent de lui porter atteinte, comme sont par exemple les lois qui sapent l'autorité paternelle dans l'éducation des enfants ou tendent à détruire l'unité naturelle fondamentale de la famille par le divorce.

Mais le droit naturel n'est pas restreint aux seules limites de l'individu. Par nature l'homme est sociable, ce qui veut dire que la vie en société lui est non seulement utile, mais nécessaire pour le plus grand profit des évolutions normales de son âme et de son corps. Or, pour atteindre sa fin, qui est, en définitive, le plus grand bonheur de ses membres, la société réclame d'eux certains sacrifices de leur droit propre, sans lesquels ne pourrait subsister l'unité harmonieuse de l'ensemble : de là les mille réglementations imposées par les lois, et en particulier celles qui concernent le mariage, dont la fonction « sociale » justifie assez la gêne apportée sur ce point-là par les législateurs aux caprices de la liberté individuelle.

Au point de vue purement naturel, donc, et de par la loi de nature elle-même, la liberté matrimoniale est soumise à des restrictions qu'elle a le devoir de subir. A fortiori doit-on en dire autant du mariage-sacrement dans l'ordre surnaturel. C'est le même Dieu qui est l'auteur de la nature et des sacrements. Le droit divin positif, et l'Eglise qui en est l'écho et le prolongement, a donc pleine autorité pour modifier, disons plutôt interpréter, déterminer, compléter le droit naturel : c'est en particulier ce qui est arrivé pour le mariage élevé à la dignité de sacrement dans la société chrétienne.

De ce bref aperçu des principes qui dominent le présent problème il résulte que l'homme baptisé qui veut se marier n'est pas fondé à rejeter comme injustement attentatoires au droit naturel de l'*officium naturæ* les entraves que met le droit canonique à la liberté matrimoniale, en l'assujettissant à certaines conditions et cérémonies, pour la sanctification des époux et le plus grand bien spirituel de la société ; pas plus qu'il n'est fondé à se plaindre des formalités et « impedimenta » variés dont la loi civile a soin d'entourer le contrat de mariage. Pour continuer ce parallélisme, il faudrait ajouter que, en cas d'inobservation des « formalités » canoniques, le prêtre est tout aussi autorisé à refuser son ministère religieux à l'église, que l'officier d'état-civil son ministère laïque à la mairie.

Dura lex peut-être, mais *lex :* il faut la subir.

C'est la première solution de principe qui se présente à l'esprit en réponse à la question proposée.

Nous verrons tout à l'heure en quoi ce parallélisme religieux-civil est défectueux, et s'il n'est

point des circonstances où il est permis de faire céder la loi devant des nécessités d'ordre privé. Pour le moment, insistons un peu sur notre conclusion « intransigeante. » C'est une petite méditation qui pourra n'être pas inutile à tous nos lecteurs, à ceux tout au moins qu'une prédominance marquée du cœur sur l'esprit entraîne un peu facilement aux pratiques de la tolérance.

La raison et la foi, c'est-à-dire le bon sens et la charité s'accordent à proclamer la primauté du bien public sur les intérêts particuliers, d'où, en cas de conflit autrement irréductible, la nécessité des sacrifices individuels pour le bien général de la société. Il est profondément regrettable que ce principe absolument clair, précepte à la fois naturel et évangélique, soit trop souvent oublié de ceux-là même auxquels leur situation d'intellectuels conducteurs d'âmes ou de peuples impose spécialement le devoir d'en assurer la pénible mais salutaire observation.

Pour ne parler que de ce qui se passe chez nous, combien de cas de conscience sont résolus uniquement d'après leurs données « individuelles, » sans aucun souci des répercussions publiques dangereuses de la solution « bénigne » adoptée. Le casuiste ignorant ou maladroit que nous visons se dit : « On ne sauve pas les âmes avec des principes ; en voici une qui est en danger ; mon intervention peut assurer son salut ; la charité me fait un devoir de ne pas la lui refuser ; du reste, je n'ai pas charge des autres. » Et là-dessus, il se permet avec les règles de la théologie et du droit les libertés que l'on sait.

Autant d'erreurs que d'idées dans ce raccourci de son état d'âme ! « On ne sauve pas les âmes avec des principes »... Et qu'est-ce donc que le salut sinon l'aboutissement final de la vie humaine conformément aux principes de la moralité naturelle et surnaturelle ? Est-il une seule de nos actions volontaires qui ne dépende de la détermination préalable du jugement pratique de l'esprit, issu lui-même, nécessairement, de la considération intellectuelle des principes ? Au surplus, n'est-ce pas un principe — la loi de charité — qu'on invoque ici pour justifier le sans-gêne avec lequel on donne congé à tous les autres ?

Mais il y a principes et principes : principes individuels et principes sociaux, principes inférieurs et principes supérieurs, étagés suivant un ordre hiérarchique. Rien de plus faux que de prétendre n'en voir ou n'en respecter qu'un seul là où plusieurs se trouvent en légitime concours sur un point donné.

Joli travail, vraiment, que de faire dérailler un train de voyageurs pour sauver un homme évanoui sur la voie, au risque de tuer tous les autres ! C'est pourtant, aux nuances près, ce que fait le prêtre qui se refuse à mettre en balance l'intérêt privé d'un particulier avec les conséquences sociales du procédé qu'il emploie pour le sauvegarder. Sauf cas manifeste de force majeure ou de dispense autorisée, les inobservations publiques de la loi sont autant de coups d'épingle par où se dégonfle peu à peu son prestige, et les trous d'épingle deviennent de véritables déchirures quand ils procèdent de gens de qui l'on est en droit d'attendre qu'ils se montrent plus que d'autres attentifs à les éviter. Quelle loi, quel principe peut résister dans l'esprit populaire au spectacle des tolérances officielles qui sautent, si l'on peut dire, par dessus à pieds joints ?

Pourquoi X. se croirait-il obligé de subir la contrainte d'une règle de droit canonique, quand il voit Y., Z. et autres, couramment s'en affranchir ? Passe encore, qu'il résiste au mauvais exemple, quand notoirement Y. et Z. sont de médiocres chrétiens. Mais si Y. et Z. sont, comme lui, de bons catholiques, ou — hypothèse pire encore, la pire de toutes ! — si le « sans-gêne » de Y. et Z. est couvert par l'autorité tolérante d'un prêtre, gardien public du dogme et de la morale, comment voulez-vous exiger du pauvre X. ainsi scandalisé l'héroïsme d'une fidélité dont rien ne l'oblige à penser qu'il a le devoir d'en concentrer sur sa personne le pieux monopole ?

On sait très bien comment naissent et vivent les lois ; nous avons là-dessus toute une littérature canonique et civile, qui ne laisse à peu près rien à désirer, sinon le chapitre final : *Comment meurent les lois,* où le sujet que nous traitons présentement pourrait occuper une large place. Elles meurent le plus souvent par « désuétude, » l'histoire est là pour nous le démontrer. Et qu'est-ce que la désuétude, sinon l'habitude prise peu à peu de s'affranchir de la loi à mesure qu'on s'affranchit du respect qu'entraîne l'idée de son obligation ? C'est d'*anémie* progressive que souffre et meurt finalement cette idée dans la pensée populaire, sous l'influence septique du virus qu'est le spectacle public des faits répétés d'inobservation de la loi, surtout par voie de tolérance « officielle. »

On blâme parfois l'intransigeance des gardiens de la loi qui refusent de la sacrifier aux exigences sentimentales d'intérêts privés. On a tort. Ils sont dans le vrai, que proclame le distique fameux :

Principiis obsta ; sero medicina paratur,
Cum mala per longas invaluere moras.

Quand une loi d'application onéreuse ou un peu difficile réussit à vivre, c'est à eux d'ordinaire qu'on le doit, autant qu'à la vertu des sujets, qui sans le réconfort de cette fermeté risque toujours de se trouver déficiente aux heures de la tentation.

Que seraient devenues chez nous par exemple la communion solennelle des enfants et la discipline des catéchismes, si nos évêques et nos curés de France s'étaient montrés moins intransigeants, trop « coulants, » dans l'observation des règlements diocésains sur ces deux points-là ?

Est-ce à dire que l'attitude intransigeante s'impose, par principe, dans tous les cas ? Non, assurément, et nous serions fort contrarié qu'on pût tirer pareille conclusion des réflexions qui pré-

cèdent. Tout ce que nous venons de dire se réfère à l'hypothèse d'une loi à ses débuts, ou tout au moins encore en pleine vigueur, et au dommage public qu'elle subirait par le fait de tolérances insuffisamment justifiées devant l'opinion de la société.

Le problème change d'aspect et devient tout autre si, au lieu de considérer une loi en bonne santé normale, nous avons affaire à une loi malade, blessée, affaiblie et anémiée déjà par une série continue d'inobservations qui sont en train de la faire tomber en désuétude ou de la remplacer par une pratique contraire. La vertu de prudence qui tout à l'heure, dans l'intérêt de la loi, réclamait l'attitude intransigeante, ne nous donne pas ici le même conseil. N'est-il pas de bon sens élémentaire qu'on traite un infirme autrement qu'un sujet bien portant ?

Or, quelles que soient les causes plus ou moins coupables de ce phénomène social morbide — parmi lesquelles il faut mettre au premier rang la répétition des exemptions individuelles maladroites, inconsidérées — un fait est là, brutal, qui s'impose absolument au moraliste, dont il serait déraisonnable de ne pas tenir compte : une heure arrive où la loi, battue en brèche, finit par chanceler dans l'opinion publique, au point de perdre presque entièrement le prestige initial de son autorité. Seuls, alors, les fervents, les timorés, s'imposent encore, et non sans tristesse ni mérite, le devoir de l'observer. La masse finit par s'en désintéresser, non pas toujours par formel mépris, mais par cette sorte d'atonie de conscience qui résulte de l'indifférence de la masse ambiante. Nous ne cherchons pas, encore une fois, à préciser les culpabilités individuelles qui peuvent assurément se rencontrer dans la trop grande facilité à céder aux influences mauvaises du milieu ; c'est un autre sujet, où nous n'avons pas à entrer. C'est assez, pour le moment, de prendre le fait tel qu'il est, et de se demander quelle attitude pratique il nous impose.

Question redoutable, qu'il faut pourtant résoudre, car c'est tous les jours, à tout instant, que le prêtre est exposé à s'y heurter, au confessionnal, en chaire, dans l'administration des sacrements, auprès des mourants, à l'église, au cimetière, dans les conversations privées, bref, dans tous les détails de la vie chrétienne. Nombreux, hélas ! sont les points de discipline où la vie chrétienne a fléchi parmi nous, à mesure que l'affaiblissement de la foi et les nouveautés du progrès scientifique ouvraient une voie plus large à l'invasion du flot d'égoïsme matériel, sensible et sensuel, qui fait planer aujourd'hui une si lourde menace sur l'avenir de nos sociétés contemporaines.

L'heure est-elle venue de barrer la route au courant par les procédés sévères de l'intransigeance, avec le sous-entendu : *Advienne que pourra ?* Ou bien, allons-nous nous y abandonner, avec les glissements du laisser-aller, de la tolérance à jet continu ? Ni l'un ni l'autre, comme on va le voir. Mais ceci demande à être clairement expliqué.

Tout d'abord, une distinction capitale est à faire entre les deux sortes de lois que nous appellerons, pour la commodité du langage : *indispensables* et *dispensables*. A la première catégorie appartiennent les commandements fondamentaux de la loi naturelle et, en principe, les préceptes de la loi positive divine : sur ce terrain l'intransigeance absolue est de rigueur ; aucune tolérance ni dispense ne peut être admise. C'est ce qui explique, par exemple, l'inébranlable obstination — qu'on lui a tant reprochée ! — avec laquelle l'Eglise s'est refusée et se refusera TOUJOURS à admettre en un cas quelconque la licéité de l'onanisme conjugal, du malthusianisme, de la polygamie, du divorce, de l'embryotomie, etc.

A cette catégorie il faut joindre, comme l'avoisinant de très près, certaines lois, civiles ou religieuses, dont l'importance est telle que leur ébranlement aurait pour effet de saper dans ses œuvres vives, et jusque dans ses fondations, le bon ordre essentiel de la société, au grand dommage de la communauté, et, par contre-coup, de tous ses membres.

Point de tolérance donc, point de casuistique indulgente à l'égard des lois proprement indispensables. Le prêtre doit d'abord, cela va de soi, épuiser toutes les ressources de son zèle pastoral pour sauvegarder le respect pratique de la loi. S'il n'y réussit pas, il n'a rien de plus à faire que de refuser sa coopération à une tolérance impossible. C'est alors qu'il peut dire en toute sûreté de conscience : *Advienne que pourra.* Le reste sort du champ de la prudence humaine et regarde la Providence qui lui impose cette conduite.

L'autre catégorie, des lois *dispensables,* comprend la quantité considérable des diverses prescriptions d'ordre *positif* (ecclésiastique ou civil) par lesquelles les législateurs règlent certains détails de la vie sociale, pour le plus grand bien de la communauté suivant la définition célèbre de S. Thomas : « *Lex est ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.* »

Nous ne disons pas que toutes ces lois sont au même titre, et avec la même facilité, dispensables. Nous disons seulement qu'elles ne sont pas, comme celles de la catégorie précédente, absolument intangibles, et qu'il est possible de concevoir telles circonstances où leur inobservation pourrait se trouver licite.

Une première observation à faire à propos de ces lois « dispensables, » — objets possibles d'exceptions tolérantes — concerne ce que l'on peut appeler leur hiérarchie. Il en est, en effet, de très importantes, d'autres qui le sont moins, d'autres qui le sont très peu, au point de vue de leur nécessité ou utilité sociale. Personne, évidemment, ne sera tenté de mettre sur le même pied, sous le rapport de leur gravité, les empêchements dirimants et les cérémonies rituelles du mariage.

D'où il faut conclure que la dispense ou suspension accidentelle d'une loi est d'autant plus difficilement admissible — jusqu'à ne l'être pratiquement plus du tout — que cette loi est plus grave, c'est-à-dire occupe un rang plus élevé dans la hiérarchie législative.

Seconde remarque. L'inobservation d'une loi peut avoir deux effets, l'un privé, l'autre public, que l'auteur de l'exemption a toujours le devoir de considérer avant de l'accorder. Par effet *privé* nous entendons l'atteinte que la tolérance d'exception peut porter au respect de la loi dans la pensée même de celui qui en profite ou dans le cercle restreint de son entourage immédiat. Quand le cas se présente, on y peut généralement remédier par la mise au point d'une instruction ou monition appropriée. Nous n'en parlons ici que pour mémoire. C'est la résultante *publique* qui doit surtout retenir notre attention.

C'est, en effet, sous l'angle de leurs répercussions au for externe de la société, que nous avons considéré les accrocs que la tolérance fait subir à la loi, et le danger qu'ils présentent de ruiner dans l'opinion du peuple son prestige, qui est le bien général de la communauté : plus simplement, c'est ce qu'on appelle le contre-coup du *scandale*.

Or, ce scandale n'est à craindre (et encore pas toujours) que dans le cas des faits *publics* de tolérance ou d'exception, et nullement quand ils sont *occultes*, ignorés de la masse des fidèles. D'où cette conclusion très importante, qu'il faut toujours avoir présente à l'esprit, à savoir, que si l'on a le devoir de se montrer disposé à l'intransigeance dans les cas *publics*, en raison du bien commun qui est en cause, l'on peut, par contre, s'il y a lieu, incliner vers la tolérance indulgente dans les cas *occultes*, où seul est à régler le conflit de la loi avec un intérêt privé.

Grande est donc, immense, la différence des deux rôles du curé, dans le domaine occulte de son ministère de for purement interne, et au for externe de sa fonction publique de pasteur. Les inconvénients possibles de la tolérance occulte ne dépassent point les limites du cercle particulier, étroit, secret, où elle s'exerce, et la prudence peut alors avec raison estimer qu'ils sont compensés par les avantages individuels qu'elle procure : compensation qui n'existe plus, nous l'avons assez expliqué, quand le mal public du scandale entre en balance avec le mal que peut être pour un particulier l'application intransigeante de la loi.

Supposons, enfin, qu'on est en présence d'une loi « dispensable, » (dont le législateur toutefois ne s'est pas expressément réservé la dispense) et d'une loi facilement dispensable, ce qui se reconnaît, non seulement au caractère intrinsèque de la loi, mais surtout, pratiquement, à ce signe qu'elle est en fait fréquemment l'objet d'exemptions particulières ; supposons aussi des circonstances telles qu'il y a vraiment des raisons sérieuses, suffisantes, d'accorder le bénéfice d'une tolérance d'exception.

Dans ces conditions, le confesseur, le curé, peut-il en dispenser ?

Ainsi formulée la question ne peut recevoir qu'une réponse négative. Le confesseur et le curé n'ont point, en tant que tels, le pouvoir de relaxer le lien d'une loi dont ils ne sont pas les auteurs. Seul le législateur peut en dispenser, par lui-même ou par ses délégués.

Mais la dispense n'est pas l'unique moyen de suspendre l'obligation de la loi ; elle peut cesser aussi, d'elle-même pour ainsi dire, et quasi automatiquement, par le fait de l'impossibilité physique ou morale de l'observer. Tel, par exemple, le cas d'un sujet que son état sérieux de maladie rend pratiquement incapable de jeûner : il n'est pas soumis à la loi, pratiquement pour lui inexistante. Point besoin alors de recourir à une dispense, celle-ci supposant, par définition, que la loi, bien que plus difficilement observable, trouve encore dans le sujet des conditions d'incidence suffisantes pour que la relaxation régulière du lien persistant ait sa raison d'être.

Or, les fidèles n'osent guère prendre sur eux la responsabilité de cette constatation d'impossibilité ; même dans les cas les plus clairs et certains, ils s'adressent au prêtre, et celui-ci alors, non pas comme investi d'une parcelle d'autorité législative, mais simplement comme moraliste, comme casuiste, comme docteur et juge privé, déclare la loi inexistante *in casu*. C'est à tort qu'on voit là, de sa part, une « permission » de ne pas l'observer. Non, il ne permet pas, parce qu'il ne peut rien permettre ; il ne dispense pas, parce qu'il ne peut pas dispenser. Il *n'autorise* pas le malade à ne point jeûner ; il constate et déclare qu'il *n'est pas tenu au jeûne*, ce qui est tout autre chose. Bref, il résout un cas de conscience, comme n'importe quel conseiller qualifié quand il est consulté. Or, résoudre un cas de conscience est affaire de *jugement*, et non point de *juridiction*, comme le fait de dispenser.

Pratiquement, les fidèles s'imaginent être « dispensés » par leurs confesseurs ou leurs curés ; il n'y a guère d'inconvénient, peut-être, à les laisser dans cette erreur. Mais le prêtre, lui, lorsqu'il est consulté et donne sa décision, ne doit pas oublier les limites où son rôle purement casuistique doit se renfermer, sous réserve bien entendu de tous pouvoirs spéciaux de dispense dont il pourrait être accessoirement investi par le droit commun, par un indult du St-Siège, ou par son Ordinaire en matière de législation diocésaine.

* *

Arrivons maintenant à la difficulté que propose notre correspondant, qui aura été tenté sans doute de trouver un peu longue, et hors d'œuvre, cette dissertation préliminaire. En quoi il aura eu tort, car nous n'avons pas un seul instant perdu de vue son problème, et si nous avons estimé utile

d'insister sur les principes généraux de droit et de morale qui dominent sa résolution, c'est pour répondre, du même coup, à maintes questions analogues qui nous sont à chaque instant posées à propos du baptême, des sépultures, des catéchismes, etc., etc. Il s'agit aujourd'hui du mariage : ce n'est qu'un cas particulier d'application des idées et règles générales que nous venons de rappeler.

Le mariage entre baptisés, disions-nous au début de cette étude, est à la fois un *officium naturæ*, une fonction sociale et un sacrement. Au premier titre, il présente une exigence de droit naturel qui peut, en certains cas urgents, imposer le devoir de réduire au minimum les obstacles, délais et formalités d'ordre positif que comporte sa célébration régulière. C'est déjà un premier point à considérer, une comparaison éventuelle à faire entre la gravité de cette exigence de nature et la gravité de telles prescriptions légales dont l'omission paraît sollicitée par les circonstances.

Fonction sociale, le mariage est chose de for externe d'intérêt public ; d'où la nécessité de sauvegarder, pour le bien commun, le respect de la législation officielle dont il est l'objet, et de prévoir les répercussions publiques fâcheuses que peuvent occasionner les tolérances d'exception.

Mais, c'est avant tout comme sacrement qu'il est soumis à la loi de l'Eglise et réclame l'intervention du prêtre. Ne parlons pas des empêchements dirimants, qui ne sont pas en cause dans le cas présent, où l'on demande seulement si un curé peut prêter son assistance au mariage, quand l'un des futurs est, au point de vue religieux, d'une ignorance absolue (la future, on le suppose, étant suffisamment catholique).

Notons d'abord que la validité du sacrement n'est pas en cause, mais seulement sa licéité, dans cet élément préparatoire que constitue l'instruction religieuse des contractants. Il va de soi, en principe, que *les futurs* sous ce rapport, 1° sont tenus de recevoir le sacrement en état de grâce, c'est-à-dire en tel état de conscience qu'ils ne commettent pas de sacrilège en le recevant, et 2° qu'il est de leur intérêt spirituel de le recevoir dans les meilleures dispositions possibles de préparation religieuse. Voilà pour les futurs.

D'autre part, il va de soi également, en principe, que le prêtre officiellement chargé par sa fonction de veiller au respect des sacrements et à leur fréquentation « convenable » par les fidèles, a le devoir de s'enquérir des dispositions religieuses des gens qui réclament son ministère pour leur mariage.

Mais, si ce devoir lui donne le droit de refuser net son assistance quand elle ne peut être que coopération à une œuvre publiquement sacrilège, scandaleuse, il n'en va plus de même dans le cas d'une « indignité privée, » qui échappe ou résiste à ses sollicitudes ; aussi lui arrive-t-il, trop souvent, hélas ! d'être contraint de prêter, la mort dans l'âme, son ministère public à des gens qu'il sait par ailleurs, de science privée, n'être pas en état d'en profiter.

Toute considération de scandale mise de côté pour le moment (nous y reviendrons tout à l'heure), il faut convenir que le défaut de préparation religieuse est *per se* une indignité d'ordre privé. Reste à savoir d'après quels principes et dans quelles conditions le curé peut se montrer « tolérant » sur ce point-là. C'est au fond tout le problème qui nous est proposé.

Il est à remarquer d'abord qu'aucune loi positive ne précise, pour le mariage, le minimum de cette préparation. Le *Codex* dit simplement : « *Interroget parochus* (sponsos)... *an in doctrina christiana sufficienter instructi sint,* » sans dire en quoi consiste ce *sufficienter ;* c'est donc qu'il abandonne à la prudence du curé le soin d'en déterminer la valeur pratique, suivant les circonstances, dont il est par état appréciateur compétent. Quel que soit, néanmoins, le minimum auquel on voudrait le réduire, ce *sufficienter* n'est pas synonyme de zéro. Voilà donc une première loi positive, qui ne permet pas d'admettre le néant absolu de préparation religieuse chez les futurs.

A cette loi de droit commun il faut ajouter, non seulement le rappel qu'en font tous les statuts diocésains, mais aussi les différentes prescriptions « positives » particulières par lesquelles l'autorité législative des Evêques les renforce et les détermine en exigeant, par exemple, le certificat de Confirmation, de première Communion, le billet de confession, etc.

Ce sont là des lois « dispensables, » à propos desquelles, donc, la tolérance d'omission, sur raisons assez graves, est en principe admissible, par recours, bien entendu, à l'Ordinaire, qui a faculté de dispenser.

Or, dans le cas présent il semble bien qu'il y ait des motifs assez graves et urgents pour passer outre aux règles ordinaires de la préparation religieuse du futur. Celui-ci ne sait et ne veut rien savoir en fait de religion, comme condition de son mariage. Il consent à suivre à l'église sa femme, qui tient, elle, à se marier catholiquement, au sens ordinaire du mot. Il ne pose aucun fait d'hostilité ou d'irrévérence antireligieuse. Il est indifférent, d'une indifférence pacifique et même bienveillante, et entend absolument en rester là. Si le prêtre refuse son assistance, il s'en passera et se contentera du mariage civil, triste nécessité contre laquelle sa conjointe n'aura pas l'héroïsme de se révolter en rompant le contrat.

D'autre part, la tolérance aura pour effet, en plus du concubinage civil évité, de sauvegarder la vie chrétienne de la femme, et de laisser subsister l'espoir, — maintes fois réalisé en conjoncture analogue — de l'influence heureuse que ses sentiments religieux, entretenus par la pratique des sacrements, pourront avoir sur les pensées de son mari et l'éducation de ses enfants. Rappelons-nous enfin que la loi de nature, au fond, est ici en

cause — *officium naturæ* — et que le respect des prescriptions positives dont le mariage est entouré n'empêche point la tolérance possible de leur omission, en cas particulier, devant certaines exigences du droit naturel, à la condition, toutefois, que le bon ordre public ne soit pas troublé.

D'où nous concluons que, *à ne considérer en soi que l'indigence religieuse du futur*, le curé peut, après en avoir référé à son Ordinaire, assister au mariage *in casu*.

Mais ce n'est là qu'une solution partielle du problème. Il reste maintenant à le considérer, précisément, du côté de l'ordre public, qui est l'autre condition essentielle de sa résolution.

Si le cas est occulte, c'est-à-dire privé, tout au plus connu d'un entourage restreint, discret, sans retentissement au dehors dans la masse des fidèles, point de difficulté : la tolérance déjà *intrinsèquement* admissible, l'est aussi *extrinsèquement*, puisque tout individuelle, sans contrecoup fâcheux, dans l'opinion des fidèles, pour le respect des règles canoniques et pratiques religieuses courantes du mariage chrétien.

Tout autre, au contraire, est la situation, si l'indignité (religieuse) du futur est publique, et publique par conséquent la coopération du curé à un mariage célébré dans d'aussi déplorables conditions.

Là encore, cependant, il faut distinguer. Ce mariage, même publiquement connu avec ses indignités, fera-t-il ou ne fera-t-il pas scandale ? Tout est là.

S'il n'y a pas scandale, et c'est possible après tout (v. g. en plein Paris), l'ordre social ne subit pas plus de préjudice que s'il s'agissait d'un cas occulte.

S'il y a scandale, alors intervient le principe qui impose le sacrifice d'un intérêt privé au bien majeur de la société, ou, si l'on veut, le choix d'un moindre mal pour en éviter un plus grand, le plus grand mal ici étant le dommage causé à l'ordre public par le scandale. Donc, refus d'assistance au mariage.

Plus rare dans les grandes agglomérations, pareil scandale peut facilement se produire dans les milieux restreints de nos petites villes et bourgs de campagne où l'indignité connue des futurs et l'attitude tolérante du curé à leur endroit risquent fort d'émouvoir fâcheusement l'opinion de la partie fidèle de la population.

Qu'en est-il sur ce point-là dans le cas présent ? Nous l'ignorons. On ne nous le dit pas. Le silence de notre correspondant nous interdit de donner une solution ferme à cette seconde partie du problème. C'est donc au curé qu'il appartiendra de l'établir, conformément aux principes généraux ci-dessus développés, en concordance avec les circonstances externes du milieu où le mariage doit être célébré.

Q. — Dernièrement, je discutais avec un confrère (Docteur en philosophie et en théologie) une thèse qui, disait-il, choque les idées et les locutions auxquelles tout le monde est habitué. — « Peu importe, ai-je dit, si ma thèse est vraie. » La voici :

« Dieu est l'Etre ». Voilà la définition admise par tous, et pour ainsi dire classique. Je trouve que : « Dieu est l'Intelligence », est une définition plus métaphysique, plus logique. Et je le prouve.

« Intelligence » est une notion plus large, plus compréhensive qu' « Etre, » car elle implique nécessairement l'idée d'être, tandis qu' « être » n'implique pas nécessairement l'idée d'intelligence. L'intelligence, en effet, ne peut pas se concevoir sans l'être ; du moment qu'il y a intelligence, il y a être. Au contraire, nous constatons que depuis la matière brute jusqu'à l'homme exclusivement, il y a un nombre incommensurable d'êtres réellement existants qui ne sont pas doués d'intelligence. Donc être est une notion plus restreinte, plus limitée que l'intelligence, laquelle, je vais le démontrer, n'a pas de limite. Tous les êtres, en effet (faits, actes, phénomènes, forces, qualités, perfections), quels qu'ils soient, ne sont tous que des idées soit conçues, soit exprimées, soit réalisées, soit perçues ou senties. Or, la seule source, la seule cause créatrice des idées est évidemment l'intelligence. La définition même de l'intelligence l'indique clairement. Donc, l'intelligence, cause unique de tout, renferme tout ; elle est donc une notion plus primordiale, un terme plus premier, d'une applicabilité plus universelle que la notion d'être, qui ne peut s'appliquer d'une manière intégrale aux êtres privés d'intelligence.

J'ai donc le droit de conclure que « Dieu est l'Intelligence » (inutile d'ajouter absolue, infinie), est la définition la plus métaphysique, la plus logique et la plus intégrale.

Mon interlocuteur concluait que ma définition est vraie, à condition de ne pas affirmer la fausseté de cette autre proposition : « Dieu est l'Etre. » Certes, je ne dis ni ne pense que cette proposition soit fausse ; je dis seulement qu'elle est moins intégrale, moins métaphysique que l'autre. De plus, j'affirme que Dieu est l'Etre, précisément parce qu'il est l'Intelligence.

Mon confrère ajoutait que dans l'ordre ontologique, l'intelligence est la suite nécessaire de l'être. Je le nie : l'intelligence étant la cause créatrice de tout ne peut être la suite, c'est-à-dire la conséquence de quoi que ce soit. C'est l'être qui est la suite nécessaire de l'Intelligence.

Qu'en pense le docte *Ami ?*

R. — L'*Ami* pense tout d'abord qu'il convient de féliciter les deux vaillants missionnaires (la consultation nous arrive du Japon) pour lesquels la spéculation philosophique et abstraite présente encore assez de charmes pour qu'ils s'y arrêtent et en discutent.

Cet hommage une fois rendu, disons que la question débattue est une fort vieille discussion scolastique. Sans nous arrêter à l'énumération insipide des multiples solutions qu'a reçues le problème du « constitutif métaphysique de Dieu, » disons immédiatement qu'une solution quasi officielle est contenue dans la XXIII[e] des thèses approuvées par la S. C. des Séminaires et Universités. En voici l'énoncé et la traduction de M. l'abbé Levillain [1] :

[1] P. Guido Mattiussi, S. J., *Les Points fondamentaux de la Philosophie thomiste*. Commentaire des vingt-quatre thèses approuvées par la S. C. des Etudes (décret du 27 juillet 1914). Traduit et adapté de l'italien... par l'abbé Jean Levillain, 317 p. ; Turin, Marietti, 1926.

Thesis XXIII. — *Divina essentia, per hoc quod exercitæ actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suæ infinitatis in perfectione.*

Quand nous disons que l'essence divine s'identifie avec l'actualité en exercice de l'existence elle-même, ou encore qu'elle est l'existence subsistante elle-même, nous nous faisons une juste idée de ce qui lui tient lieu de raison formelle métaphysique, et c'est encore cette conception qui nous donne la raison de son infinité en perfection.

On le voit, la thèse opposée à l'opinion que défend notre correspondant se trouve ici sanctionnée. Mais de cette quasi approbation officielle, il ne s'ensuit nullement que l'autre opinion doive être déclarée inacceptable. La thèse de l'*intellectualité divine* constitutif métaphysique de Dieu, possède dans la saine tradition scolastique et même thomiste des racines trop profondes pour que nous ne lui assignions point, parmi les opinions libres, un rang fort honorable. Notre correspondant sera heureux de se trouver en compagnie d'illustres théologiens : les noms de Jean de St-Thomas, de Gonet, de Billuart, des Carmes de Salamanque, ne manqueront pas de l'impressionner. Son opinion est l'opinion de tous ces princes de la philosophie thomiste ; il peut demeurer en leur docte assemblée.

L'argument principal sur lequel s'appuie Gonet n'est autre que celui-là même que propose tout d'abord notre correspondant. Il se présente sans doute, dans sa forme, avec quelques nuances différentes ; au fond, c'est la même argumentation [1].

Gonet entend démontrer que le constitutif métaphysique de Dieu réside dans l'*intelligere* divin, considéré non comme opération, mais comme dernière actualité subsistante de l'intelligence. Il part de ce principe (n. 15) que la nature divine est métaphysiquement constituée par une perfection relevant de l'intelligence. Des trois ordres, en effet, qui constituent les différentes natures existantes, — *esse, vivere, intelligere,* — l'intelligence marque à coup sûr le plus parfait, puisque seules les natures supérieures, anges et hommes, le possèdent. Or, en Dieu, ne peut constituer cette perfection de l'intelligence, que l'acte même très pur et subsistant de l'intellection divine.

« Je prouve cette mineure. A ce degré de l'intelligence appartient en Dieu : 1° la nature même de la substance, immatérielle par essence, et radicalement intellective ; 2° la puissance prochaine de l'intellection, c'est-à-dire l'intelligence elle-même en tant que puissance produisant cette intellection ; 3° l'espèce ; 4° l'intellection elle-même, en tant qu'opération, conçue à la façon d'une émanation issue du principe intelligent ; 5° enfin, l'intellection elle-même, en tant qu'acte très pur et subsistant par soi dans l'ordre intellectuel. Or, rien de ce qui vient d'être énuméré, sauf le dernier, ne peut se concevoir en Dieu comme la raison formelle de l'essence ou de la nature.

Et je prouve cette dernière mineure, parce qu'en Dieu ni la substance radicalement intelligence, ni la puissance même intellective produisant son acte, ne sauraient exprimer la perfection suprême puisqu'elles n'excluent pas d'elles-mêmes toute ombre et tout vestige de potentialité, mais au contraire se conçoivent par mode d'acte premier prochain ou radical. De même, l'espèce intelligible est conçue par manière de principe complétant et fécondant dans son acte premier la puissance intellective. L'intellection même, conçue en tant qu'opération, suppose encore, selon notre manière de la comprendre, un principe antérieur d'intelligence, qui est, à son égard, une espèce de puissance.

Puisque la nature divine doit être constituée par manière d'acte très pur, et se présenter à nous comme ce qui est en Dieu conçu avant toute autre chose, il s'ensuit que tout ce qu'on a énuméré, sauf l'intellection, acte très pur et subsistant, ne saurait constituer formellement la nature divine. Cet acte très pur, et par soi subsistant exprime seul la perfection suprême et tout actuelle dans l'ordre de l'intelligence, et il est bien ce qu'en Dieu nous concevons avant toute autre chose... Si nous demandons ce qu'est l'humanité, on répondra avec exactitude : « Une nature raisonnable. » Avec non moins d'exactitude, on répondra à la question : Qu'est-ce que Dieu ? « C'est la nature intelligente d'une façon souveraine, très parfaite et très actuelle ».

En somme, sous ces nuances aussi subtiles que multiples apportées à nos différents concepts de l'intelligence divine et des actes qui s'y rapportent, nous retrouvons facilement l'argumentation plus claire et plus décisive de notre correspondant. Il peut y avoir l'être sans intelligence ; il n'y a pas d'intelligence sans un être ; et l'intelligence la plus parfaite, la plus complète, la plus actuelle, la plus universelle, marquera la nature de l'Etre parfait, Dieu.

Dans son commentaire sur les Vingt-quatre thèses, le P. Mattiussi, à titre d'objection, propose la même doctrine :

« On a cru parfois, écrit-il, qu'il fallait voir dans l'intelligence la note première, en quelque sorte essentielle, de Dieu ; on déduirait d'elle, ensuite, les attributs de toute perfection ; plusieurs raisons expliquent cette théorie : l'intelligence est une conséquence immédiate de la simplicité de l'existence subsistante ; elle est le fondement de la volonté et de toutes les perfections qui s'ensuivent ; surtout, elle est une perfection positive, qui, comme telle, nous est plus claire que l'acte exprimé par le verbe être, trop souvent confondu avec un acte logique. — Cette opinion, ajoute l'éminent professeur, est intéressante, car elle met en lumière toute la force des vérités que nous avons déjà établies : c'est, en effet, l'intellectualité qui mesure l'actualité des esprits ; c'est elle qui établit le sujet dans la vraie possession de lui-même, car pourquoi existerait-il s'il ne se connaissait pas ? Enfin, nous constatons que nous nous sommes fait de l'intelligence une idée exacte ; c'est bien en comprenant qu'elle est la cause de tout ce qu'elle fait : la vie intrinsèque qui donne la perfection propre du sujet, et la production extérieure qui en montre et la vertu et la causalité formelles, s'unissent ainsi dans l'existence intellectuelle. » *(Op. cit.*, p. 335).

Et malgré cela, conclut-il, il faut en revenir à la thèse préconisée par la S. C. des Etudes et par la presque totalité des philosophes chrétiens et des théologiens contemporains. Ces considéra-

[1] Nous l'empruntons au *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tract. I, disp. II, *De natura et quidditate Dei*, art. 1, n. 15 et 22.

tions, en effet, déclare-t-il, « ne sauraient tenir devant cette autre, que l'existence précède l'intelligence elle-même ; et puis, l'actualité de l'intelligence est formellement comprise dans la plénitude de l'existence ; tandis que l'intelligence ne contient pas de façon aussi formelle et directe toute perfection. Certes, il y a une connexion très étroite entre l'existence subsistante et l'intelligence subsistante ; l'une ne peut se concevoir sans l'autre ; mais si nous cherchons l'ordre intrinsèque et formel des diverses raisons formelles, nous devons mettre le sujet opérant avant l'opération, l'acte avant ce que l'on conçoit comme actué, avant et au-dessus de tout, cet acte qui, par rapport à toute forme et à tout acte convenable, est d'une façon plus noble encore acte et forme. » *(Ibid.)*.

Toute la difficulté de notre correspondant vient de ce que, pour lui, l'être appartient à toutes les natures, même les plus infimes et les plus imparfaites, et qu'on ne saurait donc trouver dans l'être la perfection suprême qui caractérise Dieu. Sa difficulté s'explique parce qu'il n'applique pas ici la doctrine nécessaire de l'*analogie* de l'être, laquelle, se référant à l'être divin, nous montre celui-ci s'identifiant avec la suprême et très parfaite actualité de l'existence spirituelle. Ce n'est pas un être quelconque (celui qui se retrouve chez le minéral, le végétal ou l'animal) que notre intelligence conçoit en Dieu. Mais c'est l' « être, » c'est-à-dire la suprême actualité de toutes les perfections. Et partant, « l'être en Dieu n'est pas, comme chez nous, le degré infime, auquel *s'ajoutent* la vie et l'intelligence, mais il est la source, la plénitude, le comble, le résumé de tout. Dans les créatures, l'être simple, parce qu'il est reçu dans l'essence, nous apparaît comme nu et incomplet, tant que les perfections ultérieures de la vie et de l'intelligence ne sont pas venues le remplir et le couronner ; mais l'être subsistant, pris dans toute son acception, dit plus que la vie seule ou les perfections qui en dérivent, car il dit toute la plénitude, *includit omnem perfectionem essendi*[1]. »

Ainsi conçue, l'essence divine (actualité de l'être subsistant) est bien la raison fondamentale des autres perfections : *Esse simpliciter,* écrit S. Thomas, *secundum quod includit omnem perfectionem essendi,* PRÆEMINET *vitæ et omnibus perfectionibus subsequentibus* (Ia, q. 4, a. 1, ad 3). Dieu est donc l'intelligence infinie en acte, parce qu'il est l'être subsistant ou l'acte pur. Voilà l'ordre logique et métaphysique de nos concepts.

Nous sera-t-il permis maintenant, en terminant, de relever le singulier argument par lequel notre correspondant entend démontrer que l'être est une *notion* plus restreinte, plus limitée que l'intelligence ? « Tous les êtres, écrit-il, ne sont que des idées soit conçues, soit exprimées, soit réalisées, soit perçues ou senties. Or, la seule source créatrice des idées est l'intelligence. Donc, l'intelligence (nous modifions quelque peu les termes de la conclusion pour l'exprimer plus clairement) doit avoir la priorité sur l'être. »

Ici, que notre correspondant prenne bien garde : il s'engage sur une voie périlleuse. Comment expliquer que les êtres ne soient que des idées conçues,... perçues,... senties ? Sans souligner l'impropriété des termes employés, cette phrase signifierait-elle que toute la réalité de l'être vient de l'intelligence qui la conçoit ou l'exprime ? En ce qui concerne l'intelligence humaine, c'est faux. En ce qui concerne l'intelligence divine, c'est incomplet, car l'intelligence, cause exemplaire, n'est la cause des êtres réels que *voluntate adjecta*. Mais dans le problème présent, il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de savoir simplement ce que notre intelligence conçoit en Dieu comme la raison d'être de tous les attributs. Est-ce l'intelligence divine en acte, ou bien est-ce l'acte pur de l'être subsistant ? Que l'intelligence divine, à cause de l'exemplarisme universel qui lui appartient, ait le primat sur tous les êtres *créés*, nous l'affirmons bien volontiers. Mais notre question, on l'a vu, est toute différente et ne semble soluble que par l'opinion consacrée par la XXIIIe thèse thomiste.

Q. — Pierre et Henri sont domestiques dans la même ferme. Ils pensent qu'ils ne sont pas suffisamment payés. Pour se dédommager, Pierre jardinier donne des légumes à Henri vacher, qui à son tour lui donne du lait. Ils s'offrent ainsi un dédommagement aux dépens du patron. Que faut-il penser de cette pratique ?

R. — C'est un cas de compensation occulte, qui malheureusement n'est pas rare et menace de le devenir moins encore, à mesure que s'atténue dans la mentalité populaire le sens, jadis aigu et délicat, de la vertu de *justice*.

La première des conditions requises pour qu'une compensation occulte soit légitime, c'est que la dette de justice soit certaine. Or, l'est-elle dans le cas présent ? C'est ce que nous allons voir.

Que les employés soient souvent mal payés par leurs employeurs, d'un prix qui ne correspond pas au travail fourni, c'est incontestable.

Mais, si l'équivalence objective du travail et de sa rémunération est un idéal à poursuivre et à réaliser autant que possible, elle ne constitue pas l'unique ni même la principale considération qui domine les rapports du patron avec son ouvrier. La première et fondamentale règle de justice dans ces rapports, c'est la rencontre de deux volontés humaines libres sur le droit et l'obligation mutuelle du *contrat*. Nous n'envisageons, bien entendu, pour le besoin de la présente question, que le contrat régulier, valide. Nombreuses sont les défectuosités (erreur, contrainte, etc.) qui peuvent radicalement vicier et rendre nulle ou annulable une convention apparemment normale, et ouvrir par là-même, en conscience, un recours légitime à la compensation occulte, quand il y a injustice réelle, autrement irréparable.

[1] Hugon, O. P., *Principes de philosophie, Les vingt-quatre thèses thomistes*, p. 205.

Pierre et Henri, nous le supposons, ne sont pas dans ce cas-là. Ils ont conclu avec leur maître fermier un contrat, oral ou écrit, peu importe ! aux termes duquel ils ont promis un certain travail déterminé.

Mais voilà qu'après coup ils estiment n'être pas suffisamment rémunérés ; là-dessus, ils déchirent le contrat et s'adjugent secrètement un supplément de salaire. C'est une erreur, et c'est un vol.

Une erreur, d'abord, car il est faux absolument qu'on ait le droit unilatéral, à l'insu de l'autre partie, de modifier une convention passée en bonne et due forme, sous prétexte que, après coup, elle a cessé de plaire.

Qu'on la dénonce, pour chercher mieux ailleurs, quand arrive la date de son expiration, c'est très bien. Qu'on en poursuive l'annulation devant un tribunal compétent, si vraiment telles circonstances se sont présentées qui la rendent annulable, c'est admissible encore. Mais, à part ces deux moyens de s'en dégager, l'un normal et ordinaire, l'autre, tout exceptionnel, l'obligation de justice continue de peser, telle qu'elle a été à l'origine librement consentie, sur la conscience des deux contractants, et ne peut recevoir de modifications que de leur mutuel consentement.

Où irions-nous avec la théorie des contrats livrés à la merci de l'interprétation unilatérale de la partie qui a cessé d'en être satisfaite ? C'est tous les jours, par exemple, qu'un acheteur regrette d'avoir acheté trop cher, et un vendeur, d'avoir vendu trop bon marché. Imagine-t-on, pour autant, que l'un puisse par compensation occulte prendre dans la caisse de l'autre la somme qu'il regrette de n'avoir pas empochée ?

J'ai un harmonium à vendre. Nous sommes en pourparlers. J'en veux 1000 francs. Je vous avertis loyalement que je n'ai aucune connaissance technique en la matière et vous invite tout le premier à le faire examiner et estimer par un expert. Vous prenez vos précautions, vous l'essayez tout à votre aise, et finalement l'opération vous paraît avantageuse. Vous achetez au prix demandé. Six mois après, vous trouvez qu'à l'usage l'instrument ne vous donne pas ce que vous en aviez espéré. Vous jugez à ce moment-là qu'il ne valait pas plus de 5 à 600 francs. Vous vous dites : « Je suis attrapé, mais par moi-même. Tant pis ! Une autre fois j'y regarderai de plus près. » Et vous n'avez certes pas l'idée de vous compenser secrètement sur ma caisse, à la prochaine opportune occasion, des 400 francs que vous estimez avoir dépensés en trop dans cet achat.

L'équivalence réelle objective du prix et de la chose payée est sans doute, comme nous le disions tout à l'heure, l'idéal auquel doit régulièrement se référer la perfection des contrats. Mais, en dehors et au-dessus de cette équivalence, c'est le consentement des volontés libres, agissant en connaissance de cause, qui constitue formellement le lien de justice pour les parties contractantes ; d'où l'adage : *Scienti et volenti non fit injuria.*

Ce n'est pas assez de tenir pour une erreur la compensation occulte dans le cas d'un contrat qui a commencé de déplaire : il faut ajouter que c'est un vol. A quel titre, en effet, pourrait-on l'excuser au point de vue de la justice ? Le patron donne tout ce qu'il *doit* donner : l'employé s'adjuge un supplément, *invito domino* bien entendu. C'est proprement prendre et retenir à son escient le bien d'autrui. C'est le vol, avec obligation conséquente de restitution.

Mais, pourrait-on dire, ce n'est plus un vol, si le supplément de salaire correspond à un supplément de travail.

Distinguons, s'il vous plaît. Si c'est un supplément de travail *hors contrat,* la question change : nous y reviendrons tout à l'heure. Mais, si c'est une besogne comprise dans le contrat, le caractère prétendu exagéré et supplémentaire que lui attribue après coup l'employé n'enlève rien à l'obligation contractuelle de le fournir au prix convenu. Se « compenser » est alors injustice formelle et un vol. C'est, en définitive, pour un même travail toucher double salaire, celui qui a été fixé au contrat et, en plus, celui qu'on se fixe à soi-même sous prétexte que l'autre n'était pas assez élevé.

Au surplus, dans le cas de Pierre et Henri ce n'est pas d'un travail supplémentaire qu'il s'agit; c'est du travail « convenu » au contrat, mais que ces serviteurs infidèles trouvent insuffisamment payé. L'objection ne les concerne pas. Ils n'ont aucun titre de justice pour s'adjuger ce qui est la propriété de leur maître : ce sont des voleurs.

Voilà pour les principes. D'après ce qu'on nous dit de la fréquence et de l'intensité de leurs vilaines pratiques, il semble bien qu'on doive appliquer ces principes dans leur rigueur à Pierre et à Henri, quitte à estimer avec quelque largeur le tort fait au patron et la restitution conséquente à laquelle, en simple justice, ils sont tenus.

Mais, — il convient d'en faire ici l'observation, — il se présente parfois dans les rapports d'employeurs à employés de « petites » indélicatesses qui, quoique formelles injustices, peuvent cependant être au confessionnal l'objet d'appréciations relativement plus indulgentes, tout au moins quant à la restitution. Alors même que celle-ci s'imposerait, théoriquement parlant, en principe, le confesseur est souvent autorisé à conclure qu'elle n'est pas obligatoire en fait, soit en raison du peu d'importance et de la rareté de ces indélicatesses que nous avons exprès qualifiées « petites, » soit, et surtout, parce que l'on a souvent de solides raisons de présumer que le maître lésé n'entendrait pas du tout exiger le *summum* de son droit, s'il était mis au courant des atteintes « légères » qui lui sont ainsi portées par des ouvriers ou serviteurs qu'il estime, dont il est satisfait pour l'ensemble de leur attitude et de leurs services. Si Pierre n'avait donné, par ci par là,

que quelques melons à Henri, et Henri quelques pots de lait de temps à autre à Pierre, le confesseur de l'un et de l'autre, tout en les réprimandant avec la netteté qui convient, ne les aurait vraisemblablement pas obligés à restituer. Il leur aurait conseillé sans doute de demander de l'augmentation et, en cas de refus, de chercher une place plus lucrative ailleurs.

Ce qui rend grave l'affaire de Pierre et Henri, c'est le principe faux sur lequel ils s'appuient, à savoir que, se trouvant mal payés, ils peuvent « grapiller » sur le bien du maître jusqu'à équivalence d'un salaire *à leur point de vue* suffisant : avec un pareil point de départ on peut aller loin. Ce ne sont plus de « petits » larcins, tout occasionnels, sans lien continu ni répétitions fréquentes, mais toute une série de petits vols, prévue et organisée à l'avance, avec perspective d'une somme globale respectable à récupérer. Et l'on sait la différence des solutions casuistiques que donnent les auteurs de morale au cas des *furtula*, suivant qu'ils sont accidentels et dispersés, ou reliés entre eux dès le début par l'intention de les mener finalement à une somme globale importante.

Parlons maintenant d'une autre hypothèse, que nous avons laissée de côté jusqu'à présent, parce qu'elle n'est pas directement visée dans la consultation de notre correspondant. Comme elle s'y rapporte cependant d'une façon assez étroite, l'occasion nous paraît bonne d'en dire un mot en passant, à titre de complément.

Quid, si l'employé fournit en réalité à son patron une somme de travail en plus de celui pour lequel a été fixé son salaire ? A-t-il en justice le droit de réclamer une majoration de paiement ?

Deux cas très différents sont ici à considérer séparément. Est-ce spontanément, de lui-même, sans en être prié, ou bien sur ordre de son maître, que l'employé agit ainsi ? Dans le premier cas, s'il est convenable que le maître récompense le zèle de son serviteur, ce zèle, néanmoins, ne donne à celui-ci aucun titre *de justice* à une rémunération correspondante. Il est libre de donner généreusement à son patron plus de travail qu'il ne lui en est demandé, tout comme, à l'inverse, son patron est libre de lui donner, en étrennes, une gratification de pure libéralité. Ces deux attitudes n'ont rien à voir avec la stricte justice, dont le domaine est rigoureusement fixé par les stipulations bilatérales du contrat de travail librement consenti par les deux parties. Donc, dans cette première toute « gracieuse » hypothèse, point de rétribution supplémentaire exigible, point de compensation occulte admissible.

Tout autre est la conclusion morale qu'appelle le second cas, où c'est de l'employeur lui-même que procède la commande d'un certain travail qui dépasse *manifestement* les conditions fixées au contrat primitif. Plus rare dans le monde ouvrier, cette hypothèse est loin d'être chimérique chez les « gens de maison, » dans les relations de maîtres ou maîtresses avec leurs « domestiques. » Sous prétexte que ceux-ci doivent être « bons à tout faire, » il arrive qu'on ne se gêne pas pour leur « imposer » des besognes qu'ils n'auraient sûrement pas acceptées, sans quelque paiement proportionné, si on les leur avait indiquées au moment où ils ont contracté leur engagement de service.

Ils pourraient refuser, sans doute, absolument parlant, cette surcharge indue de travail. Mais pareille attitude leur est d'ordinaire moralement impossible, ce refus pouvant par contre-coup entraîner pour eux, avec leur renvoi immédiat, de sérieux préjudices. Ils obéissent donc, faute de pouvoir faire autrement. Sont-ils, alors, au point de vue de la théologie morale, fondés en justice à se payer eux-mêmes par voie de compensation occulte ?

La réponse affirmative ne fait aucun doute, à la condition toutefois que la dette du maître en pareil cas soit *certaine*, c'est-à-dire que le maître, au mépris du contrat, exige abusivement de son serviteur une besogne certainement supplémentaire, étrangère à celle pour laquelle le salaire a été à l'origine fixé d'un commun accord.

Il s'en faut beaucoup qu'en pratique la réalité des choses corresponde exactement au type théorique d'injustice que nous venons de préciser. On n'engage pas une domestique sur un programme précis, détaillé, complet comme une affiche de concert. Dégagée de ses interprétations évidemment abusives, la formule courante « bonne à tout faire » est généralement considérée comme expression suffisante de la loi qui régit les rapports de justice entre les parties. Encore faut-il, cependant, que son sens vague soit pratiquement déterminé d'après les règles communes et usages en vigueur dans l'exercice de la profession.

Où commence l'excès qui constitue, chez le maître, une injustice dans le travail qu'il impose, sans le payer, à son serviteur ? et sur quel criterium celui-ci peut-il s'appuyer pour s'attribuer le droit à un supplément de salaire ?

C'est là, la plupart du temps, un doute casuistique, complexe et scabreux, malaisé à résoudre, et qui, en principe de loyale prudence, impose à l'intéressé le devoir de ne rien conclure avant d'avoir consulté son confesseur ou tout autre conseiller autorisé. Tant d'illusions subjectives, de petites passions personnelles, sont à craindre en pareille matière, et, s'il y a vraiment injustice, son estimation ainsi que les moyens opportuns de la réparer sont si délicats à préciser, qu'une conscience droite hésitera toujours à prendre à son seul compte personnel la responsabilité de la décision à intervenir.

Nous n'avons pas à entrer davantage pour le moment dans les détails de ce difficile problème. Disons seulement que le conseiller consulté, ordinairement le confesseur, ne devra admettre le droit à compensation qu'en présence d'une « certitude » de l'injustice commise par l'employeur, et

qu'il lui faudra apprécier avec beaucoup de prudence l'équité objective des prétentions et arguments mis en avant par les employés. Le cas qui nous est proposé par notre correspondant est un bon exemple de la tendance qu'ont trop souvent ceux-ci à considérer leurs services comme insuffisamment rémunérés par les « capitalistes » qui les emploient, tout comme les employeurs, de leur côté, sont facilement portés à sous-estimer la valeur réelle des services qu'ils ont intérêt à payer le moins cher possible, à quoi ils réussissent indirectement en exigeant des suppléments de travail qui restent sans juste correspondance avec le salaire convenu.

LITURGIE

Q. — Lorsque, dans l'office chanté, vient le moment de répéter une antienne après un psaume ou après un cantique, le chœur peut-il reprendre lui-même cette antienne par le commencement ; ou bien, — conformément à la pratique suivie dans quelques églises, — doit-il laisser aux chantres le soin d'entonner alors de nouveau cette antienne ?

R. — Des deux pratiques indiquées ci-dessus pour la répétition des antiennes par le chœur après le chant des psaumes ou des cantiques, la première seule est vraiment rationnelle et a pour elle la tradition. L'autre n'est donc pas à conseiller en principe [1].

Autrefois, en l'absence de tout instrument de musique à l'église, il était nécessaire que, pour régler convenablement le ton de l'office chanté, un membre de la *schola cantorum* fût spécialement chargé de donner selon les circonstances, au commencement de chaque nouveau morceau psalmodique, l'intonation ou la préintonation de l'antienne servant de prélude musical à ce morceau [2]. Mais, même alors, semblable nécessité ne se faisait plus sentir quand il s'agissait ensuite de reprendre cette antienne, soit pour l'intercaler plus ou moins fréquemment, en guise de refrain, au cours du psaume ou du cantique auquel elle était affectée [3], soit uniquement pour en faire la conclusion de ce dernier : une fois le ton normal imposé, il était aisé de s'y maintenir jusqu'au bout de la mélodie.

A plus forte raison en est-il ainsi depuis l'introduction de l'orgue d'accompagnement dans les églises. De fait, on ne pourrait citer aucune rubrique ni aucun décret de la S. C. des Rites demandant une nouvelle intonation de l'antienne par les chantres au moment de la reprise de celle-ci après un psaume ou un cantique. Il suffit, au contraire, d'examiner d'un peu près l'édition vaticane de l'Antiphonaire pour se convaincre que cette nouvelle intonation ne doit pas avoir lieu. On sait, en effet, que, s'il y a un astérisque dans les antiennes, c'est pour y marquer l'endroit précis où doit se terminer l'intonation [1]. Or, chaque fois que, dans l'Antiphonaire, une antienne dont au moins les premiers mots figurent avant un psaume ou un cantique se trouve reproduite *in extenso* après lui, elle ne porte plus ici d'astérisque [2]. Evidemment l'omission est voulue et tout à fait significative.

Aussi dans les églises séculières ou régulières qui sont le plus justement réputées pour la bonne organisation et la parfaite exécution de la psalmodie, les antiennes après les psaumes ou cantiques sont-elles reprises intégralement — y compris les premières paroles — par le chœur tout entier.

Q. — Un jeune confrère a prétendu qu'à la grand' messe solennelle, une cérémonie d'offrande pour laquelle les fidèles se présenteraient en grand nombre, pourrait être considérée comme une sorte d'*entr'acte*, et que, par conséquent, l'exécution de chants en français serait permise à ce moment.

Que pense l'*Ami* de cette opinion ?

R. — L'opinion émise par le jeune confrère n'est pas soutenable.

I. — On sait que, d'une manière générale, il est formellement interdit de chanter quoi que ce soit en langue vulgaire pendant les fonctions liturgiques solennelles. Du reste, comme le fait observer M. le chanoine Duclos [3], « cette défense n'est pas nouvelle [4], et la liturgie musicale, sous ce rapport, est constante [5]. »

Or, de toutes les fonctions liturgiques solennelles la messe chantée, — qu'elle soit célébrée avec ou sans ministres sacrés [6], — est, sans contredit, la plus importante ; c'est peut-être aussi celle où l'on serait tenté plus facilement d'introduire parfois, sous divers prétextes, des chants en langue vulgaire. On ne saurait donc s'étonner que la S. C. des Rites ait insisté à maintes reprises pour que la défense susdite y

[1] Cf. Bourbon, *Introduction aux cérémonies romaines*, n. 694.

[2] « Chez les anciens, écrit Dom Leclercq, tout morceau de chant était précédé d'un prélude instrumental dont le but technique était d'inculquer le ton et le mode de la mélodie vocale. A ce prélude l'Eglise substitua une formule musicale destinée à indiquer au chœur des fidèles l'air et le diapason du psaume à chanter. A défaut d'instrument, on fit usage de la voix ; le chantre fut créé et, avec lui, l'antienne... » (*Dictionn. d'archéol. chrét.*, art. CHANT ROMAIN ET GRÉGORIEN). — « Aux premiers temps du chant antiphonique, la mélodie du psaume, susceptible d'une assez grande variété, était donc musicalement le principal ; l'antienne, très courte sans doute, n'était que l'accessoire : une simple entrée en matière, servant aussi de formule terminative. Plus tard, le rapport s'intervertit. L'introduction mélodique prit souvent de l'extension, attirant à elle tout l'intérêt musical : on la reprit parfois dans le corps du psaume, en guise de refrain périodique... » (F.-A. Gevaert, *La mélopée antique*, p. 84-85 [cité par Dom Leclercq, art. ci-dessus]).

[3] C'est là à proprement parler ce que l'on a appelé la « psalmodie antiphonée. » (Cf. Dom Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, t. I, p. 173-175). — La psalmodie antiphonée est encore usitée actuellement au commencement du troisième nocturne du jour de l'Epiphanie, pendant la distribution des cierges le 2 février, durant le tracement des alphabets lors de la consécration d'une église.

[1] Cf. Bréviaire, rubr. spéc. du Psautier, au 1er noct. du dimanche.

[2] Voir v. g., dans l'Antiphonaire, l'antienne de chacune des petites Heures et celles de l'office des morts.

[3] *S. S. Pie X et la musique religieuse*, part. III, art. V, p. 97.

[4] Cf Bourbon, *Introduction aux cérémonies romaines*, p. 412-414.

[5] Cf. S. R. C., 21 juin 1879, n. 3496, ad 1 ; 7 juillet 1894, n. 3830, *De musica sacra ordinatio*, part. I, art. 7. — Pie X *Motu pr.* du 22 nov. 1903, III, 7.

[6] Cf. *Ami* 1929, p. 759, col. 2.

soit rigoureusement observée et qu'elle ait qualifié d'abus intolérable la coutume contraire. (S. R. C., 22 mars 1862, n. 3113, ad 1; 10 déc. 1870, n. 3230 ; 22 mai 1894, n. 3827, I ; 31 janv. 1896, n. 3880; 25 juin 1898, n. 3994, ad 1).

Le décret général du 22 mai 1894 *(n. cit.)* nous semble particulièrement explicite. Voici la déclaration y contenue touchant le point qui nous occupe : « Cantiones quascumque vernaculas esse omnino prohibitas in omnibus missis, quæ vel solemniter vel solum in cantu celebrantur; ita ut modulationibus, quas liturgico idiomate rubricæ præscribunt, nulli liceat alias ab illis addere vel immiscere ; et consuetudinem ea de re contrariam, si alicubi invecta fuerit, esse prorsus eliminandam tamquam abusum et corruptelam. »

Ainsi, dirons-nous avec Mgr Rousseau [1], « pas de doute possible sur le terrain très bien défini de la messe solennelle ou chantée : défense absolue et sans réserve d'introduire le moindre chant en langue vulgaire autour de cet acte liturgique essentiel qui domine tous les autres. »

II. — Mais, ajoute bientôt le même auteur, « peut-être obtiendra-t-on une sorte de compromis pour ces moments de la messe chantée où la Liturgie n'a rien prévu afin d'intéresser les assistants ? Dans beaucoup de paroisses, la communion des fidèles à la messe de minuit est interminable ; dans les collèges ou communautés, la communion générale du dimanche a lieu parfois à la grand'messe et, par suite, oblige à un silence pénible, prolongé. M. A. Dauby, supérieur de l'institut Saint-Nicolas de Paris, *de mandato Ordinarii,* croit devoir exposer cette situation : *Licetne aliquid canere lingua vernacula in missa solemni, dum sacra communio distribuitur per notabile tempus* [2] ? Et la Congrégation répond toujours par un refus sans issue : obstinément elle ferme toutes les baies, toutes les portes, à la moindre tentative d'introduction de la langue vulgaire dans la messe chantée. »

D'où il faut conclure *a pari* que, là où certaines messes solennelles ou chantées comportent la cérémonie de l'offrande, la longueur de celle-ci ne saurait justifier l'usage d'exécuter à ce moment une composition musicale en langue vulgaire [3].

Q. — Quels sont actuellement les jours où il n'est pas permis d'ajouter, sous une seule et même conclusion, à l'oraison de la messe chantée de l'office occurrent celle d'une messe votive solennelle *pro re gravi* dont la célébration se trouve empêchée par les rubriques ?

R. — Lorsque la célébration d'une messe votive solennelle *pro re gravi et publica simul causa* se trouve liturgiquement empêchée, la commémoraison n'en peut être faite à la messe chantée de l'office occurrent :

a) Lorsqu'il y a, dans cette dernière ou dans quelqu'une des autres mémoires qu'elle comporte, identité de mystère ou de personne. (Nouv. rubr. du Missel, tit. II, n. 3 ; tit V, n. 3) ;

b) Le jour de la Commémoraison de tous les fidèles défunts (Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 3) ;

c) Aux fêtes primaires du Seigneur célébrées sous le rite double de 1re classe dans l'Eglise universelle, à l'exception toutefois des lundi et mardi de Pâques et de ceux de la Pentecôte *(ibid.)*. — Les seuls jours qui excluent à ce titre la commémoraison d'une messe votive solennelle *pro re gravi* sont donc : ceux de Noël, de l'Epiphanie ; le Jeudi Saint, le Vendredi Saint, le Samedi Saint ; les jours de Pâques, de l'Ascension, de la Pentecôte, de la T. Ste Trinité, de la Fête-Dieu, du Sacré-Cœur [1], du Christ-Roi.

Q. — Dernièrement, dans une petite réunion d'ecclésiastiques, deux d'entre nous eurent une discussion amicale au sujet du moment précis de la messe où doivent être dites par le célébrant les paroles : *Calicem salutaris accipiam, etc.* Un des discutants prétendait que, d'après les termes de la rubrique spéciale du canon de la messe, elles devaient être prononcées pendant la recherche des saintes parcelles sur le corporal. L'autre au contraire, s'appuyant sur le texte de l'une des rubriques générales placées en tête du Missel, soutenait que le prêtre n'avait pas à commencer à proférer ces mêmes paroles avant d'avoir complètement purifié la patène au-dessus du calice et même d'avoir déjà saisi celui-ci au-dessous du nœud. Finalement, aucun d'eux ne réussit à faire accepter son opinion par l'autre.

L'*Ami* voudrait-il bien se charger de dirimer la controverse et aussi d'expliquer la présence, dans le Missel, de ces deux rubriques contradictoires ?

R. — Après toutes les révisions minutieuses qu'a subies le Missel romain, il n'est guère probable que l'on puisse encore y rencontrer des rubriques véritablement contradictoires. « Discrepantia enim, fait justement observer de Herdt [2], ordinarie inde provenit, quod expresse præscribatur in uno, quod reticetur vel obscurius exprimitur in alio ; hoc autem nullam contradictionem involvere manifestum est. »

Il est vrai que dans le cas présent, prise isolément, la rubrique spéciale du canon de la messe paraît à première vue donner raison à celui des deux « discutants » qui l'invoquait en faveur de sa thèse : « Deinde, y lisons-nous, [sacerdos] discooperit calicem, genuflectit, colligit fragmenta, si quæ sint, extergit patenam super calicem, interim dicens : *Quid retribuam Domino pro omnibus, quæ retribuit mihi ? Calicem salutaris accipiam... et ab inimicis meis salvus ero.* Acci-

[1] *Le chant en langue vulgaire et la Liturgie,* § I.
[2] S. R. C., 14 janv. 1898, n. 3975, ad 5. 1°.
[3] Il pourrait y avoir à ce moment un morceau d'orgue, si le caractère de la messe et le temps liturgique ne s'y opposaient pas. — Ce serait aussi, si l'on voulait, l'occasion de faire suivre le chant de l'offertoire du chant d'un motet latin approuvé, v. g. d'un psaume. (Cf. *Motu pr.* du 22 nov. 1903, III, 8).

[1] Dans le calendrier de l'Eglise universelle, la fête du Sacré-Cœur était, jusqu'à ces derniers temps, l'unique double de 1re classe qui ne fût que secondaire. Elle est maintenant, — comme la nouvelle fête double de 1re classe du Christ-Roi, — une fête primaire. (S. R. C., 12 déc. 1925, 29 janv. 1929).
[2] *S. Liturgiæ Praxis,* t. I, n. 9.

pit calicem manu dextera, et eo se signans, dicit : *Sanguis Domini nostri ..* »

Il nous semble toutefois qu'ici, — comme chaque fois que, surtout dans un même livre liturgique, on se trouve en présence de deux rubriques cérémonielles ayant même objet, — la rubrique la plus succincte doit être comprise et interprétée conformément à celle dans laquelle le rite à accomplir est décrit dans tous ses détails. Or, on ne peut rien désirer de plus clair que la rubrique suivante du *Ritus celebrandi missam* (tit. X, n. 4 et 5) : « Deinde depositis manibus [sacerdos] dicit secreto : *Quid retribuam Domino pro omnibus, quæ retribuit mihi ?* et interim discooperit calicem, genuflectit, surgit, accipit patenam, inspicit corporale, colligit fragmenta cum patena, si qua sint in eo, patenam quoque diligenter cum pollice et indice dexteræ manus super calicem extergit et ipsos digitos, ne quid fragmentorum in eis remaneat... Post extersionem patenæ, junctis pollicibus et indicibus, calicem dextera manu infra nodum cuppæ accipit, sinistra patenam, dicens : *Calicem salutaris, etc.* »

Aussi la quasi-unanimité des liturgistes enseigne-t-elle que le prêtre ne doit prononcer les mots : *Calicem salutaris accipiam, etc.*, qu'après avoir fait tomber dans le calice les saintes parcelles recueillies sur le corporal à l'aide de la patène [1].

Telle est, pratiquement, la règle à suivre jusqu'à décision contraire.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Clairvoyance de Rome, par V. Bernadot, P. Doncœur, E. Lajeunie, D. Lallement, F.-X. Maquart, Jacques Maritain. In-8 de 292 p., 12 f. (franco 13 f. 20). — **La doctrine catholique et la politique**, par le chanoine Tiberghien. In-8 de 30 p., 1 f. 50. — Paris, Editions *Spes*.

I. — Si quelqu'un pouvait encore garder quelque doute sur l'opportunité de la condamnation portée contre les doctrines fondamentales de l'*Action Française,* il faudrait lui mettre sous les yeux la lumineuse réplique que « les six » auteurs de *Pourquoi Rome a parlé* (voir *Ami* 1928, p. 28) viennent de faire à la défense présentée l'an dernier par M. Maurice Pujo, dans le livre *Comment Rome est trompée.*

L'*Avant-Propos* résume les positions des parties adverses. Il relève certains procédés par lesquels M. Pujo déforme le sens des textes et même, en quelques cas, la vérité historique. Il rétablit les faits exacts en ce qui concerne le décret de Pie X et venge M. Maritain du reproche de nominalisme qu'on lui avait adressé. Les différents plaidoyers présentés jusqu'ici par l'*Action Française* ont tenté d'inculquer aux catholiques deux erreurs fondamentales : « 1° que la politique, — la construction et la conservation de la cité, — étant *d'ordre naturel et physique,* est étrangère de soi à *la religion* et à *la morale ;* 2° que la question de savoir si une doctrine contient ou non des erreurs contraires aux vérités et aux règles morales dont l'Eglise a le dépôt, est une question de fait qu'il appartient à la raison de chacun de trancher, quoi que puisse décider l'autorité spirituelle » (p. 48). En sorte que le terme auquel M. Pujo entraîne les catholiques d'A. F. n'est autre que l'hérésie naturaliste, en ce qui concerne la politique dans son rapport avec la morale et la religion ; et l'hérésie rationaliste, en ce qui concerne l'autorité spirituelle et l'obéissance qui lui est due.

Le présent livre a pour objet de montrer que telle est bien la position de l'Action Française.

Un I^er^ chapitre établit la conception chrétienne de l'obéissance en regard de la conception rationaliste. Dans les matières qui ne sont pas de foi, une seule obéissance paraît raisonnable à M. Pujo, celle qui se fonde sur la valeur intrinsèque et d'abord vérifiée de l'ordre reçu, et où, à proprement parler, l'homme n'obéit pas, mais suit son jugement propre. C'est en vertu de cette conception erronée que les catholiques d'A. F. en arrivent à nier pratiquement ce qu'ils reconnaissent cependant en théorie, à savoir, que le Souverain Pontife est seul juge des limites de sa juridiction et du terrain spirituel sur lequel il se meut. C'est au nom du pouvoir spirituel direct que l'A. F. a été frappée, et elle a été frappée en matière spirituelle ; si l'activité politique de l'A. F. en a reçu un contre-coup, c'est tout à fait accidentel et comme par ricochet. Même s'il ne s'agissait ici que d'une mesure disciplinaire, il faudrait encore obéir à l'Eglise : l'attitude de l'A. F. est sur ce point condamnée d'avance, et par les meilleurs théologiens, et par la réprobation jadis portée contre la proposition 78e du pseudo-concile de Pistoie. Et il est donc juste de conclure (p. 77) : « *Sur la conception même de l'obéissance, sur la souveraineté spirituelle du Pape dans ses rapports avec l'ordre temporel, sur la valeur des lois disciplinaires universelles et sur la façon dont l'Eglise est divinement assistée, l'Action Française a des positions contraires à la doctrine catholique.* »

Le chapitre II contient une longue étude rétrospective sur « les erreurs de M. Maurras ». Les chefs d'erreurs relevés sont nombreux : philosophie rationaliste, n'acceptant pas de norme ni de lumière supérieures à la raison ; philosophie positiviste, qui a reçu d'Auguste Comte son inspiration et sa discipline et certaines de ses conceptions fondamentales ; philosophie athée, parce qu'elle est privée de Dieu, et tient la seule notion du fini pour sensée ; philosophie qui, malgré certaines apparences, en réalité tient en aversion le Christ et l'Evangile, et qui, si elle est romaine et romane, et sincèrement admiratrice de l'ordre catholique, est en même temps profondément anti-chrétienne. De plus, il est clair que les conceptions que M. Maurras se fait des lois politiques, de la communauté politique, de l'ordre politique et de l'animal politique lui-même, dépendent organiquement de sa philosophie générale. « Imbu de la notion positiviste de la science et de ses lois à tel point qu'il ne semble même pas capable d'en concevoir une autre, il voit dans les lois qu'étudie le politique, des relations constantes entre phénomènes (plus complexes seule-

[1] Cf. S. Alphonse de Lig., *Liber de cæremoniis missæ*, c. x, n. 7 et 9 ; — Ippolito dal Porto, *De cultu Dei et hominum*, l. I, part. I, tit. x, rubr. v, adnot. 4 et 5 ; — Merati, *Thesaurus S. rituum, etc.*, t. I, part. II, tit. x, n. 12 ; — Cavalieri, *Opera omnia liturgica,* t. v, c. XIII. n. 24 ; — Cesari, *Ceremonie della messa, etc.*, l. IV, n. 1105 ; — da Carpi, *Cæremoniale juxta ritum romanum,* part, II, c. I, art. II, n. 53 ; — de Conny, *Cérémonial romain,* 3e édit., p. 151 ; — Martinucci, *Manuale S. Cæremoniarum,* l. I, c. XVIII, n. 123 ; — Piller, *Manuale rituum,* p. 154 ; — Patroni, *Della messa,* lez. XV, n. 224 ; — Wapelhorst, *Compendium S. Liturgiæ*. part I, c. v, art. x, n. 64 ; — Zualdi, *Cæremoniale missæ privatæ,* part. II, tit. x, 12° : — Bernard, *La messe,* t. II, p. 285 ; — Hægy, *Manuel de Liturgie,* 14e édit., t. I, p. 276, n. 61 ; — Coppin et Stimart, *S. Liturgiæ Compendium,* part. III, sect. IV, c, I, art. II, tit. x, n. 440 et 441 ; — card. Gennari, *Consultazioni, etc.,* 2e édit., t. II, cons. LXVII ; — Callewaërt, *Cæremoniale, etc.,* sect. II, tit. x, n. 148 ; etc.

ment, et intéressant un domaine que nous connaissons de l'intérieur) comme celles qui constituent, pour la science expérimentale, les lois de la nature : ce qui revient purement et simplement à confondre la science politique avec une science naturelle, à lui ôter sa spécificité, qui est d'être une science morale » (p. 130). En réalité, « les lois de la politique sont, comme les autres lois, fondées sur la nature des choses ; mais la nature, la chose qu'elles concernent n'est pas une nature, une chose comme les autres ; cette chose est l'être humain, cette nature est douée de liberté et de moralité, ordonnée à une fin dernière qui est Dieu même. Les lois qui concernent l'action de la créature raisonnable ne peuvent pas faire abstraction de l'ordination de celle-ci à ses vraies *fins*, ni des *valeurs* qui entrent dans le constitutif même des actes humains en tant qu'humains » (p. 132). Peut-on exprimer plus clairement l'erreur naturaliste de M. Maurras ? En sorte qu'il n'y a aucune exagération à conclure avec nos auteurs (p. 140) que : « *Par toutes les erreurs qu'elles contiennent, concernant la connaissance des réalités suprêmes, les Saintes Ecritures et l'Evangile, le Christ et l'Eglise, et plus spécialement dans l'ordre de la philosophie politique, la nature humaine et la dignité de la personne, la nature de la science politique et des lois politiques elles-mêmes, les conceptions de M. Maurras se montrent, sur ces différents points, absolument incompatibles avec la doctrine de l'Eglise.* »

Ces erreurs nous laissent pressentir un point plus spécialement visé par la condamnation de l'Eglise, celui des rapports de la politique à la morale. C'est l'objet du chapitre III. « L'Eglise laisse aux études des hommes la question de la valeur respective des différents régimes, considérés soit dans l'abstrait, soit comme s'adaptant plus ou moins « au caractère et aux mœurs de telle ou telle nation » (Léon XIII, *Au milieu des sollicitudes*) ; elle laisse « la juste liberté de préférer telle ou telle méthode d'administrer la cité, pourvu qu'elle ne soit pas en contradiction avec l'ordre des choses établi par Dieu » (Pie XI, Alloc. consist. du 29 déc. 1926). Lorsqu'on parle ici de *préférences*, on n'entend pas les réduire à des préférences arbitraires, à des « goûts » : que ces préférences puissent s'appuyer non seulement sur de bonnes probabilités, mais sur des certitudes, nous ne le nions aucunement. L'Eglise laisse à la raison humaine le soin de le déterminer dans chaque cas. Expliquant pourquoi Rome a parlé, nous n'avions pas à entrer dans ce domaine, qui est précisément celui des questions libres... Mais, devant dominer et éclairer toute la technique des moyens, il y a les vérités premières concernant la nature même de la cité, les rapports de celle-ci avec le bien et la fin dernière de l'homme, la dignité de la personne humaine, le rôle de la justice dans la structure des sociétés. Par là, la science politique est essentiellement subordonnée à la science morale. L'Action Française a été condamnée pour avoir méconnu cette subordination. Elle a estimé pouvoir réunir dans une doctrine politique commune des hommes ayant un idéal moral très différent, en posant que la science politique n'a pas plus à demander de principes à la morale que le calcul différentiel ou la cristallographie. Pour cela, il lui fallait admettre que *toute société se construit suivant des nécessités naturelles, en quelque sorte physiques et mécaniques*, exprimées par des instincts ; que la vertu n'a pas de rôle dans la structure de la société ; mais que c'est seulement dans une société construite selon les lois de la physique sociale *(politique d'abord)* qu'il pourra être question de vie vertueuse ; la vertu, autant qu'elle existe, est ainsi une chose conditionnée par la politique, chronologiquement seconde, et qui n'intervient pas dans ce qui constitue la politique elle-même » (p. 142-44). La réplique de M. Pujo n'a servi qu'à mettre en meilleur relief le bien-fondé des reproches adressés à cet amoralisme de la politique maurrassienne. Le conflit est bien situé à la page 196 : « *La morale*, écrit M. Pujo, *ne peut intervenir que dans le sujet qui fait la politique ;* elle n'intervient pas dans la politique elle-même, parce que la société « n'a pas d'âme ». Les lois de la Politique « *ne sont en elles-mêmes ni morales ni immorales, mais de leur observation dépend la prospérité ou la ruine d'un peuple* »... Pour la doctrine catholique,... l'honnêteté et la justice sont intrinsèques à la bonne politique comme telle, elles sont *dans* les bonnes règles politiques, *dans* le bien commun terrestre, objet intrinsèque de la politique ; commettre une perfidie pour gagner une province est aller contre le bien public, agir en mauvais politique... » Ainsi, il faudra, ici encore, conclure (p. 218) : « *Sur les principes suprêmes de la philosophie politique, considérée dans son rapport avec la morale ; sur la nature de la société civile, qui ne sort ni d'un contrat arbitraire ni d'un simple fait de nature ; sur la nature du bien commun temporel ; sur les relations de l'objet spécificateur de la politique avec la justice et la moralité ; sur la nature de la science politique elle-même, qui est de soi une partie de la science morale, non une science naturelle comme la botanique ou la chimie, et qui doit reconnaître dès le principe l'ordination de la créature raisonnable à Dieu sa fin dernière ; sur la nature des lois politiques, qui se rapportent avant tout à des ordinations de la volonté humaine, non à de simples déterminations de nature, l'enseignement de l'Action Française est directement contraire à la doctrine catholique.* »

Mais la morale n'est pas seulement naturelle ; elle est aussi, dans l'ordre actuel de la Providence, une morale *révélée*. Par suite, le bien commun temporel, dont la science politique a pour objet de déterminer les conditions et que le « prince » a pour mission de procurer, sera lui-même subordonné à la fin dernière surnaturelle. Il faudra donc aussi que le juste point et les suprêmes proportions régulatrices de ce bien commun soient plus élevés dans l'ordre chrétien que dans l'ordre païen. Une politique chrétienne, tout en assurant les mêmes services sociaux, sera plus élevée qu'une bonne politique purement naturelle, parce qu'elle est suspendue à une fin temporelle et terrestre plus élevée elle-même, en raison de la fin surnaturelle à laquelle elle est liée. Il est impossible que la politique maurrassienne s'élève à ce point de vue surnaturel, elle qui n'est pas même capable de considérer l'aspect proprement moral du problème politique ! A bon droit, l'Eglise a dénoncé ce mal : « *L'enseignement politique de l'Action Française ne refuse pas seulement, d'une façon générale, la juste subordination de la politique à la morale, il refuse aussi la juste subordination, — requise également par le bien public, — de la politique aux lois de l'Evangile et à la morale révélée ; il ne méconnaît pas seulement, d'une façon générale, les valeurs morales impliquées dans l'objet spécificateur lui-même de la politique, dans le bien commun temporel ; il méconnaît aussi la relation nécessaire de ce bien commun à la fin surnaturelle de la vie humaine* » (p. 260).

Nous avons reproduit les lignes générales de l'excellent livre, qui, muni de la plus haute approbation qui soit possible, vient véritablement à son heure. Nous avons tenu surtout à reproduire textuellement les conclusions de ses quatre chapitres. Puissent les catholiques hésitants (s'il en est encore) se référer à cet exposé lumineux, clair, irénique et surtout solidement théologique. Ce n'est pas seulement l'erreur de M. Pujo qui est ici démasquée, c'est la condamnation portée par Pie XI qui est amplement justifiée — s'il en était besoin, — et il apparaît avec une évidence nouvelle que les principes de l'Action Française faussent en réalité *les rapports nécessaires* que le *dogme et la morale catholique* soutiennent avec *la politique ;* qu'ils méconnaissent la subordination de la politique à la morale, et font du *nouveau système* condamné par le Pape une *particulière espèce de modernisme*

politique, doctrinaire et pratique. (*Lettres* de S. S. Pie XI au cardinal Andrieu, 5 sept. 1926 et 5 janvier 1927).

II. — L'essentiel de ces discussions se retrouve, en abrégé substantiel et clair, dans la petite plaquette publiée par M. le chanoine Tiberghien.

Trois parties. Tout d'abord, position de la question. La politique organise la nation en vue du bien temporel : un élément moral entre nécessairement dans cette organisation, et cet élément moral donne à l'Eglise, gardienne de la morale, le droit d'intervenir en matière politique.

Deuxième partie : Quels sont donc les rapports qui subordonnent la politique à la morale ? — Sans doute, il n'y a pas de subordination directe ; mais la subordination indirecte de la politique à la morale existe nécessairement du fait de la subordination de la fin temporelle à la fin spirituelle. Et, puisque toutes les questions politiques doivent être rapportées à la prospérité sociale comme à leur dernier centre d'appréciation, il s'ensuit que la subordination de la politique à la morale est totale : il n'y a donc pas à imaginer un terrain « exclusivement politique » où la morale, dont l'Eglise est la gardienne, n'aurait rien à voir. S'il y a des questions politiques où la morale est engagée et qui ne doivent pas se résoudre par des considérations morales et religieuses (par exemple, la forme du gouvernement), c'est que les diverses solutions historiques qu'on en a données sont toutes conformes aux exigences de la morale chrétienne. — Cette dépendance de la doctrine politique à l'égard de la morale et de l'Eglise est d'abord *négative*, en ce sens qu'un acte interdit par la morale ne peut être autorisé pour quelque motif politique que ce soit. Elle est ensuite *positive* en ce sens que toute doctrine politique doit s'inspirer de la morale catholique pour déterminer la vraie notion de prospérité temporelle. L'ordre social vrai que doit poursuivre la politique est un ordre social chrétien. L'erreur fondamentale de l'Action Française est bien celle que Pie XI avait stigmatisée dans sa lettre au cardinal Andrieu : cette erreur porte « principalement sur les rapports nécessaires du dogme et de la morale avec la politique, laquelle est logiquement subordonnée à la morale ».

Une troisième partie, très utile, montre que parfois, en matière politique, l'Eglise doit intervenir comme juge des opportunités religieuses. Il lui arrive de conseiller, d'imposer, d'interdire une action politique simplement parce que cette action favorise ou empêche le développement du catholicisme dans telles circonstances données. M. T. étudie, en ce cas, la nature de l'obéissance due et montre quelle conclusion il faut en tirer par rapport à la politique du « ralliement ».

La Mine d'or du catéchiste ou le Catéchisme des Familles. — Nouvelle édition, revue et très considérablement augmentée, par l'abbé J. VILLENEUVE, du diocèse d'Auch. — In-8 de XVIII-808 p., 20 f. (franco 22 f.). — S'adresser directement à l'auteur, Orphelinat St-Louis, par Ordan-Larroques (Gers).

Cette nouvelle édition d'un livre justement estimé s'est fait quelque peu attendre. Elle est enfin parue, et nous sommes heureux d'en donner à nos lecteurs la bonne nouvelle.

Les explications du catéchisme qui sont ici présentées avec clarté, exactitude et brièveté, seront grandement utiles à tous ceux qui ont mission d'instruire la jeunesse. Elles ont leur place marquée dans la bibliothèque du clergé paroissial, des dames catéchistes, des pensionnats, lycées, collèges, catéchismes de persévérance. Elles seront la lecture favorite des familles désireuses d'ajouter à la prière faite en commun une courte instruction religieuse, doctrinale et attachante.

L'auteur suit le plan classique du catéchisme : vérités à croire, devoirs à remplir, moyens de sanctification (prière, grâce et sacrements) ; et quelques notions de liturgie. L'archéologie vient souvent corroborer par ses monuments les affirmations de la foi. De plus, l'auteur semble avoir fort opportunément insisté sur quelques points où la morale court de plus graves périls à l'heure actuelle : pratiques du spiritisme ; stérilité volontaire dans le mariage ; affiliation aux sociétés secrètes ; lectures, modes et danses dangereuses, etc.

S. E. le cardinal Andrieu, à qui l'ouvrage est dédié, a écrit à l'auteur ces lignes élogieuses et méritées : « Complet, précis, surtout mis à la portée des intelligences par vos multiples comparaisons, votre travail doit rendre les plus grands services. Le soin que vous avez eu d'y joindre de nombreuses illustrations ajoute encore à son utilité. A une époque où l'ignorance religieuse est le grand mal de la société chrétienne, votre œuvre est doublement opportune ».

S'il nous était permis d'exprimer un modeste avis, nous dirions qu'il est nécessaire, surtout aujourd'hui que la critique historique s'exerce d'une manière impitoyable, d'éliminer des explications catéchistiques toute légende, toute « tradition » même, qui historiquement n'est plus soutenable. Il est à craindre, en effet, que les jeunes intelligences, ne sachant pas toujours distinguer l'accessoire de l'essentiel, fassent retomber sur la vérité de l'essentiel les doutes légitimes que d'autres lectures leur suggéreront sur l'accessoire. Empressons-nous d'ajouter que si notre réflexion peut parfois s'appliquer au livre de M. l'abbé Villeneuve, ce n'est que très rarement.

N. NOGUIER DE MALIJAY. **Le Saint-Suaire de Turin.** — In-8 de 114 p., avec 50 simili-gravures hors texte et 4 planches héliographiques, 25 f. (franco 27 f.). — Paris, Editions *Spes*.

A plusieurs reprises déjà, depuis la dernière ostension (25 mai-2 juin 1898), l'*Ami du Clergé* a entretenu ses lecteurs de l'insigne relique conservée à Turin. Le dernier article date de près de vingt ans (1910, p. 1053-55) ; nous y avons retracé l'historique du Saint-Suaire, exposé ce qu'il est et quelles empreintes y ont été laissées par le corps qu'il a jadis recouvert. De ces empreintes, miraculeuses peut-être, la science pourrait fournir une explication rationnelle ; en tout cas, aucune supercherie n'est possible. La toile ne porte aucune trace de peinture ; le rendu de la tête et l'anatomie du corps sont si parfaits qu'ils dépassent tout ce que pouvait produire le XIVe et le XVe siècle, et que les copies qui en ont été faites sont bien inférieures au modèle. Tous les détails de l'image représentée concordent avec ce que le récit de la Passion nous apprend des meurtrissures et des blessures faites à Jésus. En acceptant l'explication scientifique de l'image reproduite, on peut admettre que l'action des vapeurs ammoniacales sur le linge a été assez longue pour reproduire l'image, assez courte pour ne pas l'effacer. La durée de 36 heures, pendant laquelle le corps de Jésus demeura au sépulcre, concorde parfaitement avec cette hypothèse. Il y a là une preuve interne de l'authenticité du Saint-Suaire, et quand bien même existeraient certains textes niant cette authenticité, « si le Saint-Suaire porte en lui-même les preuves certaines de son authenticité, ce n'est pas... à la fausseté du Saint-Suaire qu'il faut conclure, mais à la fausseté des textes » (*Ami*, 3 juillet 1902, p. 587, 2e col.).

M. Noguier de Malijay n'apporte dans le débat aucun document nouveau ; son dessein est simplement de préparer les esprits à une nouvelle ostension du Saint-Suaire qui s'annonce comme prochaine. Son ouvrage